

EL TEOCENTRISMO, OPCIÓN METODOLÓGICA INSUFICIENTE EN TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

JOSÉ MORALES

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

La actual reflexión sobre las religiones en sí mismas y en su relación con el Cristianismo ha alcanzado una amplitud que sitúa ya a estas cuestiones como uno de los temas importantes en los que habrá de ocuparse la teología cristiana del siglo XXI.

Abundan propuestas y enfoques de clase muy diversa, formulados desde presupuestos y metodologías que son con frecuencia no sólo diferentes sino opuestos. Los asuntos centrales giran principalmente en torno a la verdad, la salvación, y el diálogo interreligioso, a los que se suman los relativos a la revelación y a las misiones. Naturalmente se entrecruzan en estos afanes cuestiones de orden epistemológico, que se encuentran a veces solamente implícitas, pero dejan sentir su peso en planteamientos y conclusiones.

También en esta etapa de la teología de las religiones se ha impuesto en algunos sectores el discurso sobre los llamados *modelos*, que son en este caso tipologías más o menos acertadas que pretenden clasificar las actitudes o ideas cristianas sobre la salvación de quienes viven en los distintos mundos religiosos.

El propósito de este trabajo es analizar y valorar el modelo teocéntrico en la moderna reflexión sobre las religiones. Aunque esta opción organizadora de la teología de las religiones ha perdido actualmente la influencia de que gozó hace solamente diez años, y sus defensores declaran ser una voz minoritaria, es todavía objeto de amplia cobertura mediática y de atención académica, y posee numerosas repercusiones prácticas. Se halla latente en casi todas las formas y manifestaciones de lo que se llama pluralismo en el tema de las religiones.

Naturalmente, la valoración que puede hacerse del método teocéntrico considerado desde una visión teológica propiamente cristiana, sólo puede ser negativa. Pero la construcción de este modelo ayuda a

entender, por contraste, algunos de los motivos que hacen de la Trinidad un misterio cristiano irrenunciable, tanto desde el punto de vista religioso-confesional como desde una perspectiva de metodología teológica. La Trinidad, inmanente y económica, es la piedra de toque de una correcta teología cristiana de las religiones.

2. EL «MODELO TEOCÉNTRICO»

Punto de partida del modelo teocéntrico es la idea de que la normatividad de Jesucristo y de la revelación cristiana como cauces universales de salvación supone un obstáculo insuperable para la elaboración de una teología de las religiones que permita un verdadero diálogo interreligioso. Parece así desde el principio que el objetivo central de la opción teocéntrica no es tanto profundizar en el misterio divino, como hacer un camino «racional y moral» hacia determinados logros prácticos de convergencia y entendimiento entre las religiones de la humanidad. Este fin pragmático obliga, sin embargo, a construir una teoría y una filosofía religiosas que declaren incognoscible a Dios y niegan la divinidad de Jesucristo, tal como es profesada por la tradición cristiana.

Los autores que tratan de usar el «modelo teocéntrico» en teología de las religiones suelen oponerlo de modo excluyente a otras opciones, que serían principalmente los modelos con el centro en la Iglesia, en Jesucristo, o en el Espíritu Santo. El teocentrismo que aquí consideramos ve a Dios en acción dentro de la vida total de la humanidad. Es un Dios que llama a todos los hombres a salir de la religión natural, elemental y cruel. Lo hace mediante determinados momentos revelatorios que se encontrarían en la base de las grandes religiones universales.

El modelo teocéntrico no coincide exactamente con el denominado pluralismo religioso. Los defensores de éste desarrollan la idea de que todas las religiones son caminos de salvación, y no conceden carácter único y universal a la persona y la obra redentora de Jesucristo. Todos los propugnadores del teocentrismo son pluralistas, pero no viceversa.

3. REPRESENTANTES PRINCIPALES

El principal representante del modelo teocéntrico en teología de las religiones es el inglés John Hick (Scarborough, 1922). Otro representante conocido de esta tendencia es el cristiano indio Stanley Sa-

martha, que ha desarrollado gran actividad en el Consejo Mundial de las Iglesias. El teocentrismo se halla también representado por autores que, en el diálogo con el Judaísmo, han diseñado una teoría del «doble pacto», según la cual resulta difícil, por no decir imposible, seguir hablando de Jesús como último y definitivo Mesías. En este grupo se encuentran principalmente los norteamericanos Rosemary Ruether, Gregory Baum, James Parkes, E.P. Sanders, y John Pawlikowski.

John Hick es el defensor más típico y conocido del teocentrismo en materia de religiones. Es también el autor que ha argumentado esta causa de modo más sistemático y radical. Un examen atento de sus posiciones y argumentos deja ver considerables apriorismos y lagunas científicas, pero Hick es en cualquier caso uno de los autores que, mediante una hábil presentación y propaganda de teorías y actitudes que sintonizan con los sentimientos y la imaginación del público culto de hoy, ha conseguido un lugar de influencia en el mundo teológico.

Anglicano primero, presbiteriano después, y unitario modalista en la actualidad, Hick comenzó su carrera de publicista teológico con la monografía *Faith and knowledge*, publicada en 1957¹. Siguió el importante ensayo de teodicea titulado *Evil and the God of Love*². Después de estas obras, en las que Hick se ocupó sobre todo de cuestiones epistemológicas centrales para el pensamiento filosófico y teológico, concentró su interés en el campo de las religiones. Inicio casi programático de este nuevo periodo fueron las conferencias pronunciadas en Birmingham en 1972, que se publicaron en 1973 bajo los títulos *The Copernican Revolution in Theology* y *The New Map of the Universe of Faiths*³.

Hick ha desarrollado desde entonces sus ideas con gran amplitud, tanto en su perspectiva pluralista como en su acompañamiento cristológico. Una síntesis actualizada de su pensamiento se halla contenida en *An interpretation of religion* (London 1989) y *The Rainbow of Faiths. A Christian Theology of Religions* (Louisville 1995).

Preocupado por extender la esfera de la gracia a todos los habitantes del planeta, Hick considera insuficientes los expedientes teológicos conocidos de la fe implícita, el bautismo de deseo, los cristianos anónimos, y otros posibles cauces extraordinarios de salvación. Propone consiguientemente una «revolución copernicana en teología», que se basa en el modelo de universo ofrecido por Copérnico y «supone una igualmente radical transformación de nuestra idea del universo de los credos, y del lugar de nuestra religión (cristiana) dentro de ese univer-

1. Ithaca, Cornell University.

2. London, 1966.

3. *God and the Universe of Faiths*, London, 120-132, 133-147.

so. Esta revolución copernicana exige un cambio de paradigma que haga pasar de un modelo centrado en el Cristianismo o en Jesús, a un modelo centrado en Dios. De este modo se contemplan las grandes religiones del mundo como diferentes respuestas humanas a la única Realidad divina. Esas respuestas encarnarían diferentes percepciones que se han formulado en circunstancias históricas y culturales diferentes»⁴.

El nuevo mapa del universo de credos nos lleva a hablar, según Hick, de una sola Realidad divina, o Absoluto, o único Logos, detrás y en el fondo de todas las religiones. Toda expresión religiosa del Ser último sería, por lo tanto, relativa. Para argumentarlo, Hick echa mano de la epistemología kantiana, que declara a Dios (realidad divina noumenal) incognoscible por la razón humana y sólo puede percibirlo en sus manifestaciones (fenoménicas). El Eterno sería a la vez el Dios de Israel, el Allah del Islam, el Brahman del Hinduismo, etc. El Dios único y eterno es todos ellos a la vez, dado que se trata sólo de *personae* o expresiones fenoménicas del noumeno divino inescrutable, que se encuentra más allá de toda relación con el mundo.

Hick considera que las religiones comparten un ideal ético común y sobre todo una común «estructura soteriológica», dado que todas ellas buscan transformar la condición humana, necesitada de salvación o liberación⁵. Las aparentes diferencias contradictorias que separan a unas religiones de otras (Dios personal o impersonal, experiencia religiosa individual o colectiva, afirmación o negación del mundo, etc.) son para nuestro autor más complementarias que opuestas⁶. La revolución copernicana que coloca a Dios en el centro de la teología de las religiones incluye la propuesta de reformar la Cristología, que debe ser adaptada al nuevo «paradigma».

Con análoga desenvoltura a la que ha usado para introducirse en el misterio de Dios, acomete Hick la labor paralela de desmontar la Cristología tradicional de la Iglesia. Ahora se trata de reajustar la doctrina sobre la Persona y naturalezas de Jesucristo, de modo que cuadre formal y lógicamente con los demás elementos del edificio teocéntrico, y se facilite el pluralismo salvífico que se pretende formular en abstracto.

El discurso cristiano sobre la Encarnación del Verbo es simplemente en la especulación de Hick uno de los mitos usados por los primeros

4. *God and the Universe of Faiths*, 131.

5. *On Grading religions*, Religious Studies 17, 1981, 464-5.

6. *The Outcome: Dialogue into Truth*, en *Truth and Dialogue in World Religions*, ed. J. HICK, Philadelphia 1974, 152-3.

7. Cfr. *Jesus and the World Religions*, en *The Myth of God Incarnate*, ed. J. HICK, London 1977, 168-169.

seguidores de Jesús⁷. Nuestro autor apela con gran seguridad a lo que considera amplio consenso de los bíblicos acerca de que Jesús nunca se designó a sí mismo Mesías ni tampoco Hijo de Dios. En este marco disolvente del misterio de la Encarnación, queda sitio holgado para otras religiones salvíficas y otros salvadores divinos. Dice Hick: «Queremos decir de Jesús que fue *totus Deus*, “completamente Dios”, en el sentido de que su *ágape* fue genuinamente el *ágape* de Dios obrado en la tierra; pero no decimos que fue *totum Dei*, “la totalidad de Dios”, en el sentido de que el *ágape* divino quedaba expresado en él y en sus acciones sin otras manifestaciones y otros residuos»⁸.

El autor indio protestante Stanley Samartha es presbítero de la Iglesia de India del Sur, y desde 1968 hasta 1980 ocupó el cargo de director del programa del Consejo mundial de las Iglesias para el diálogo con credos e ideologías actuales. Propósito central y prácticamente exclusivo de sus actividades y escritos es la promoción del diálogo entre las religiones del mundo, que considera como uno de los mayores imperativos del momento presente.

El fundamento teológico de ese diálogo es para Samartha una visión teocéntrica —no trinitaria— de la economía divina de salvación, aunque bien miradas las cosas no puede existir una verdadera concepción teocéntrica que no tenga a la vez una raíz cristológica, dado que es precisamente Jesucristo —con su persona y su obra— quien nos ha revelado al Padre. Nuestro autor no considera esta posible objeción de fondo y entiende que el Dios de Jesucristo es sobre todo el Dios que llama a los cristianos a entrar en relación con todos los pueblos de la tierra, para buscar la verdad todos juntos.

Samartha defendió inicialmente una «cristología cósmica», que veía la luz salvadora de Cristo dentro de todas las religiones, pero emanando plena y normativamente del Jesús histórico⁹.

En los años setenta modificó, sin embargo, su posición, para afirmar que, ante el misterio total de Dios, ninguna figura espiritual ni ninguna religión pueden llamarse palabra divina final y completa. Recomendaba así desde entonces un modelo de diálogo interreligioso «que reconozca sólo a Dios como Absoluto, y considere relativas a todas las religiones»¹⁰.

La idea de que todas las figuras religiosas y todas las religiones son relativas ante el misterio de Dios se encuentra también en autores que han abandonado prácticamente una visión cristocéntrica en el diálogo

8. Cfr. *Christ and Incarnation, God and the Universe of Faiths*, London 1973, 159.

9. Cfr. *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Bangalore 1974, 199-200.

10. Cfr. *Courage for Dialogue*, N. York, Orbis Books 1982, 151-152.

con las religiones. Pueden citarse, entre otros, los protestantes norteamericanos Howard Burkle¹¹, Donald Dawe¹², y Langdon Gilkey¹³.

Los autores ya citados que, en diálogo con el Judaísmo, consideran que Jesucristo no es el Mesías final, suelen defender una posición ambigua, con formulaciones cuyas palabras claves no resultan de fácil interpretación. Niegan el carácter definitivo del «acontecimiento Jesucristo», a la vez que tratan de mantener alguna forma de singularidad para Jesús. Escribe John Pawlikowski: «Lo que vino en definitiva a ser reconocido con claridad por primera vez en el misterio y persona de Jesús es lo profundamente que la humanidad plena se requiere para la autodefinición de Dios... Puede decirse en un sentido real que Dios no se hizo hombre en Jesús. Dios fue siempre hombre, y la humanidad fue parte integral de Dios desde el principio. Pero Cristo es crucial para la manifestación de esta realidad al mundo»¹⁴.

Pawlikowski afirma, con otros autores de esta tendencia, que si hay algo único y normativo en Cristo que el Judaísmo necesita, hay también algo único y normativo en el Judaísmo que le hace falta a la economía cristiana. «Los cristianos —dice Pawlikowski— no se encuentran simplemente en la situación de ofrecer a Cristo como el medio de salvación. Deben reconocer también su desnudez salvífica y estar dispuestos a aprender de la tradición judía»¹⁵. El autor no consigue establecer con claridad lo que los cristianos deban aprender del Judaísmo. Pero en cualquier caso opera con el esquema de los dos pactos distintos (mosaico y cristiano), ninguno de los cuales sería un pacto último y definitivo.

Las tendencias de teocentrismo en materia de religiones que hemos descrito sumariamente han recibido críticas numerosas y bastante definitivas, especialmente en la versión más elaborada propuesta por John Hick. No es intención de este trabajo exponer las graves objeciones dirigidas a estas teorías, muchas de las cuales resultan obvias. Baste decir únicamente que Hick ha sido criticado, y su propuesta rechazada, por su agnosticismo epistemológico, su renuncia a los misterios centrales del Cristianismo (Trinidad, Encarnación), la idea de que las afirmaciones específicas de cada religión son irrelevantes y perniciosas, y por la paradójica trivialización de la diversidad y del pluralismo religioso verdaderos que toda su obra implica¹⁶.

11. Cfr. *Jesus Christ and Religious Pluralism*, «Journal of Ecumenical Studies» 16 (1979) 457-471.

12. Cfr. *Christian Faith in a Religiously Plural World*, N. York, Orbis Books, 1978, 13-33.

13. *Society and the Sacred*, N. York 1981, 157-170.

14. Cfr. *Christ in the Light of the Christian-Jewish dialogue*, N. York 1982, 114-115.

15. Cfr. *Id.*, 149.

16. Cfr. J. LIPNER, *Does Copernicus help? Reflections for a Christian Theology of Religions*, «Religious Studies» 13 (1977) 243-258; G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, Ox-

La debilidad de las posiciones que discuten la centralidad de Jesucristo en aras del diálogo con el Judaísmo ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por el sacerdote católico indio Gavin D'Costa¹⁷.

4. INFLUENCIAS EN LA TEORÍA TEOCÉNTRICA DE JOHN HICK

El desarrollo intelectual y religioso de este autor, cuyos escritos constituyen actualmente el paradigma del pluralismo teocéntrico, merece cierto análisis, porque manifiesta que esta hipótesis académica no es el resultado final de una evolución enriquecedora sino la etapa conclusiva de una erosión confesional que parece haber alejado gradualmente a su autor del misterio cristiano.

Hick ha hablado con gran vigor y convicción de las sucesivas transformaciones de orden intelectual y espiritual que las circunstancias de su vida pastoral y académica, así como las correspondientes experiencias humanas y religiosas, han provocado en el curso de su vida.

Nacido y educado de niño en el Anglicanismo, adquirió, según confesión propia, «un fuerte sentido de la realidad de Dios como Señor personal y amante del entero universo, y una percepción de la vida como realidad con un sentido dentro de los propósitos divinos»¹⁸. Hacia 1950, siendo estudiante en la Universidad de Oxford, Hick experimentó una conversión espiritual, que le llevó a abandonar la Iglesia anglicana y a entrar en la Iglesia Presbiteriana (Calvinista) de Inglaterra, de la que fue ordenado presbítero en 1953. En este tiempo, escribe Hick, «el entero mundo de las creencias y de la experiencia cristianas se me hicieron vivos, y me convertí en un cristiano intensamente evangélico e incluso fundamentalista»¹⁹.

Pero el emocionalismo de estos años desembocó relativamente pronto en un derrumbamiento de su fe trinitaria, y Hick se adscribió a los Unitarios. Desde entonces su confesión ha sido la Unitaria modalista. Se trata de una denominación cristiana que logró cierto arraigo en Inglaterra desde finales del siglo XVIII si bien sus orígenes modernos son anteriores. Se remontan a las doctrinas del polaco Fausto Socino, que vivió a finales del siglo XVI. Los Unitarios tienen como prece-

ford 1986; G. CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions*, Lanham 1990; J. MORALES, *La Teología de las Religiones*, «Scripta Theologica» 30 (1998) 753-777.

17. *One Covenant or many Covenants? Toward a Theology of Christian-Jewish relations*, «Journal of Ecumenical Studies» 27 (1990) 441-452.

18. Cfr. *God has many names*, London 1980, 14.

19. ID.

dente lejano algunas opiniones defendidas por los arrianos durante los siglos IV y siguientes. Llamados también Socinianos, los Unitarios acentúan la creencia en la unidad de Dios y en la humanidad ordinaria de Jesús. Se oponen consiguientemente a la doctrina trinitaria y al carácter divino y eterno de Jesucristo. Sus convicciones y enseñanzas acusan una inclinación deísta, y una fuerte tendencia hacia un tipo de religión racional y filosófica.

Tendencias unitarias se manifestaron esporádicamente en Inglaterra desde la Reforma protestante. Pero un movimiento organizado apareció por vez primera cuando el clérigo Anglicano Theophilus Lindsey (1723-1808) estableció una iglesia Unitaria en Londres. La figura más prestigiosa y conocida de este nuevo grupo religioso fue Joseph Priestley (1733-1804). En 1825 se fundó la British and Foreign Unitarian Association. James Martineau (1805-1900) fue el Unitario más conspicuo e influyente durante el siglo XIX²⁰. Otros personajes destacados en este grupo han sido el ex-sacerdote católico de origen sevillano José Blanco White, Frank Newman, hermano del Cardenal, y los poetas John Sterling y Arthur Clough. A lo largo del siglo XX los Unitarios han mantenido una presencia discreta pero no despreciable en el mundo religioso de Inglaterra. El año 1902 vio la fundación por el Hibbert Trust del *Hibbert Journal*, publicación dedicada a la ciencia de la religión, y específicamente a la defensa y divulgación culta de opiniones unitarias. El Hibbert Trust fue establecido por Robert Hibbert (1770-1849) con el fin de «difundir el Cristianismo en su forma más sencilla, y promover el libre ejercicio del derecho al juicio privado en asuntos de religión»²¹.

El número primero de la revista contiene una declaración programática, en la que puede leerse: «Debe admitirse que entre la numerosa variedad de *opiniones* religiosas, el fin de las *aspiraciones* religiosas es solamente uno. Los pensamientos de los hombres, aunque separados al comienzo por todo grado de diferencia intelectual, apuntan sin embargo a una Finalidad común, elevada infinitamente sobre todos los niveles humanos, y hacia la que esos niveles convergen inevitablemente como punto focal. Así, en último análisis, alcanzamos un principio que confiere unidad interna a todas las mentes respetuosas. El Hibbert Journal trata de representar esta interna unidad»²².

A la vez que John Hick conocía y analizaba ideas y sentimientos unitarios, crecían sus contactos y experiencias en el mundo de las va-

20. Cfr. John WATSON, *James Martineau: A saint of Theism*, «Hibbert Journal» 1 (1902) 253-271.

21. Cfr. «Hibbert Journal» 48 (1949-50) 5.

22. Cfr. *Editorial*, «Hibbert Journal» 1 (1902) 3.

riadas religiones que se hallan representadas en Inglaterra, y de modo especial en la zona de Birmingham donde ha vivido y trabajado durante años. Hick pudo conocer de cerca comunidades hindúes, musulmanas, jaínes, sikhs, zoroastrianas (parsis) y otros grupos religiosos, cuya mentalidad, creencias y modo de vivir estuvo pronto en situación de valorar. De modo particular se sintió atraído por los hindúes, en quienes creyó ver una interesante y singular capacidad de vivencia espiritual.

Visitador frecuente de mezquitas, sinagogas, templos hindúes, y gurdwaras sikhs, Hick creyó advertir que en esos lugares de culto ocurrían esencialmente las mismas cosas que tenían lugar en las iglesias cristianas. Hinduismo y Budismo le revelaron «algo de la inmensa hondura y poder espirituales de esas dos religiones del oriente. Sin estar tentado de hacerme hindú o budista, pude ver —dice Hick— que dentro de esas viejas tradiciones, los hombres y las mujeres se relacionaban salvíficamente con la única eterna Realidad de la que todos vivimos»²³.

Probablemente no es mera casualidad que algunas ideas centrales de las teorías de Hick hayan aparecido antes de modo más o menos escueto y rudimentario en ensayos publicados en el *Hibbert Journal*. Un artículo de Friedrich Heiler, profesor de Religiones Comparadas en Marburgo, traza, por ejemplo, un panorama histórico, que tiene mucho de pragmático, de las actitudes cristianas abiertas a las demás religiones. Heiler menciona en este marco a protestantes y católicos que se han interesado por otros mundos religiosos, y alaba especialmente la inclinación de autores como Max Müller, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, y Estlin Carpenter hacia las religiones del Oriente²⁴. Nuestro autor insiste en el hecho de que el estudio comparado de las religiones hace imposible para el Cristianismo aislarse de ellas. Ciertamente insiste también en la superioridad de la religión cristiana, y hace únicamente un llamamiento a la colaboración, pero la tendencia del ensayo es relativista, y sugiere la necesidad de reajustar lo dogmático para facilitar el diálogo.

El *Hibbert Journal* recoge con frecuencia desde los inicios de su aparición trabajos que quieren difundir en el mundo culto de Occidente ideas hindúes y budistas acerca de la única realidad divina o de los valores últimos de la existencia humana²⁵. Llama especialmente la

23. Cfr. *God has many names*, 17-18.

24. Cfr. *How can Christian and non-Christian religions co-operate?*, «*Hibbert Journal*» 52 (1953-54) 109-110.

25. Pueden citarse, entre otros muchos, los siguientes artículos de épocas diferentes: T. Rhys DAVIDS, *Buddhism as a Living Force*, 1, 1902, 465 ss; John S. WALLACE, *Vedanta and*

atención un ensayo del norteamericano Woodbridge O. Johnson, publicado en 1960 con el significativo título *The Coming Copernican Christology*²⁶. Este artículo no sólo contiene un precedente inmediato de la formulación usada por Hick al hablar de «revolución copernicana» en teología de las religiones. Presenta también ideas religiosas de fondo que afectan directamente a la interpretación tradicional de la doctrina sobre la Trinidad y sobre la Persona de Jesucristo.

El autor afirma que ante el desafío planteado por las religiones asiáticas se hace conveniente, a su juicio, reformular las doctrinas de la Encarnación y de la Trinidad. «Esta reformulación —leemos— exigirá una Cristología teocéntrica y logocéntrica, en lugar de la actual Cristología centrada en Jesús. Exigirá una Cristología pluralística más bien que monística porque mostrará que “Jesús como el Cristo” no es el centro absoluto en torno al que gira toda verdad y todo valor, sino una entre las muchas auto-manifestaciones de Dios en este y en otros mundos, manifestaciones que giran en torno a Dios mismo como centro colectivo de todas»²⁷.

Se postula en este ensayo una concepción reinterpretada de la Trinidad, que desea expresamente reducir las nociones trinitarias bíblicas a una «dualidad filosófica», con el fin de hacer a un Dios teístico y personal el centro del universo, en vez del Dios-hombre Jesús de Nazareth²⁸. Según este planteamiento, Dios tiene «solamente dos modos»: un *modo absoluto* más allá del universo y de la historia, y un *modo teístico* relacionado con el universo y con la historia. Jesús pierde así el «monopolio» del Logos, y la expresión histórica de este Logos en él como el Cristo se convierte en una de las múltiples expresiones de la relación del único Dios con el mundo y con los hombres.

Hay por lo tanto una multiplicidad de aspectos divinos. En su naturaleza no-relacional pueden distinguirse en Dios su unicidad, su ausencia de comienzo, su simplicidad, etc. En su naturaleza relacional se distinguen su creatividad, sabiduría, amor, providencia, presencia en las realidades terrestres o celestes, etc. «Cada uno de estos aspectos, o todos ellos, pueden recibir teóricamente *status* separado como constitutivos de la Deidad, o incluso pueden personificarse como ocurre en las *spentas* de Zoroastro, o convertirse en un politeísmo de fuerzas naturales, como es el caso de los sistemas chinos, hindúes, y otros»²⁹.

the West, 51, 1952-1953, 27, ss.; John LEVY, *A life in retrospect: The Progress of a Vedantin*, 52, 1953-54, 119 ss.

26. Vol. 59, 1960-1961, 10-20. Lleva el subtítulo de «Una aproximación metafísico-racional al tema».

27. ID., p. 11.

28. ID., p. 18.

29. ID., p. 20.

Dentro de esta perspectiva, la Trinidad cristiana aparecería, según el autor, en sus diferentes modos, como: 1) el Absoluto inefable, simbolizado por el Padre (el *Padre*, de Clemente Alejandrino y Escoto Eriúgena; la *Aseidad*, de Tomás de Aquino; la *ding an sich* o nómeno divino, de Kant; el «*totalmente Otro*» de Karl Barth; el «*Dios más allá del Dios del teísmo*», de Paul Tillich), que sería el fondo ontológico de todas las cosas; 2) el Dios personal del teísmo, a través del cual es percibido religiosamente el Absoluto, y que, *ad extra*, crea y salva a sus criaturas, simbolizado por el Hijo; y 3) el Dios personal inmanente en su creación, simbolizado por el Espíritu Santo³⁰.

Este ensayo —escrito por un unitario modalista— parece una fuente de ideas seminales para la posición de Hick. Es posible que Hick no lo haya conocido, pero es evidente que en la tendencia de las elucubraciones del ensayo se encuentran las raíces de sus especulaciones y tesis agnósticas y modalistas en materia de pluralismo religioso.

Otra fuente de cierta importancia para las opiniones de nuestro autor podría buscarse en los autores principales del llamado Renacimiento hindú de los siglos XIX y XX. Es una conjetura razonable si tenemos en cuenta la atracción que ejercen sobre Hick las convicciones teístas de la mayoría de esos autores así como todo lo que representa para él, según confesión propia, el mundo religioso del hinduismo.

El Renacimiento religioso hindú del pasado siglo tiene como origen remoto las doctrinas del *Svetasvatara Upanishad*, compuesto probablemente al comienzo de la era cristiana. El mérito principal de este libro es haber unido las enseñanzas de los primeros Upanisadas con otros aspectos de la teoría y práctica hindúes, para formar una estructura de pensamiento teísta. El Dios Supremo (Rudra-Siva) vence el dualismo de sistemas anteriores, y deviene el primero de los personajes divinos, el «eterno entre los eternos». Brahman sigue siendo el Dios panteístico e inmanente, que es de un lado puro Ser y de otro la fuente de todo devenir; pero el Dios Supremo trasciende ahora, y controla, ambos órdenes de realidad y de existencia³¹.

La raíz próxima de este renacimiento debe buscarse en los cultos *Bhakti*, que comienzan a desarrollarse entre los Tamiles del sur de la India hacia el siglo IX de nuestra era. Estos cultos se basan en una idea monoteísta de Dios, que se inspira en el *Bhagavad-Gita* y se centra en la figura del Dios Siva.

Entre los representantes principales del teísmo hindú se encuentra Rammohan Ray (1772-1833), fundador del movimiento religioso de-

30. ID., pp. 19-20.

31. Cfr. R.C. ZAEHNER, *Hinduism*, Oxford 1962, 82 ss.; *Hindu Scriptures*, London 1966, XIII.

nominado Brahmo Samaj³². De tendencias más bien racionalistas, que le apartan un tanto de los aspectos devotos de la tradición bhakti, Rammohan Ray defiende lo que llama *Brahamanismo*, que es para él «la parte vital de toda religión bajo el sol»³³.

Escribe nuestro autor: «Eliminemos en todas las religiones sus doctrinas peculiares, los así llamados puntos vitales, y veamos si todas están de acuerdo. Eliminemos en el Cristianismo la divinidad de Cristo, en el Corán la inspiración de Mahoma, en los Puranas hindúes las extravagantes narraciones de sus numerosos dioses y diosas, y observemos lo que queda. Después de esa eliminación de doctrinas peculiares en cada religión, permanecen algunas verdades, que son universales, y que existen desde el día en que fue creado el primer hombre. Esas verdades son que existe un Dios al que debemos amar, honrar, obedecer, adorar e implorar... Aquí está entonces la religión que nos ha venido directa de Dios, y que existe desde tiempos remotos en las formas numerosas que ha recibido por el capricho de los hombres. Esta forma de religión necesita un nombre que la distinga de las demás, y la hemos llamado Brahmanismo... El Cristianismo, Islam, Hinduismo, o cualquier otra religión pueden considerarse Brahmanismo amalgamado con opiniones y dogmas particulares, que son la fuente principal de los desacuerdos religiosos»³⁴.

En este singular texto se combina una idea de religión racional monoteísta con una propuesta, ingenua pero convencida, de pluralismo religioso que juzga superfluos, paradójicamente, los aspectos característicos de cada religión.

Keshub Chunder Sen (1834-1884) lideró por un tiempo el movimiento Brahmo Samaj como sucesor de Rammohan Ray. Más adelante fundó la Iglesia de la nueva dispensación, y representa dentro del neo-hinduismo una apreciación renovada de la espiritualidad hindú tradicional. Se caracteriza por su eclecticismo religioso y su convicción de la armonía entre las religiones³⁵.

Keshub define su posición como la de un Uni-Trinitario, es decir, una postura «entre los Trinitarios ortodoxos, de un lado, y los Unitarios racionalistas, de otro». En una carta de 1881 dirigida a Max Müller escribe: «Me opongo completamente a la doctrina popular del Cristianismo. Pero reconozco “divinidad” de alguna forma en Cristo,

32. Cfr. R.C. ZAEHNER, *Hinduism*, 150; ANÓNIMO, *The religious tendencies of India*, «Dublin Review» (oct. 1869) 261 ss.; *Indian Theism*, Id. (jan. 1870) 313 ss.; Bruce C. ROBERTSON, *The Essential Writings of Raja Rammohan Ray*, Oxford 1999.

33. Cfr. *Religious Tendencies of India*, «Dublin Review» (1869) 286.

34. Id.

35. Cfr. M.M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London 1969, 56 ss.

en el sentido en que el Hijo participa de la naturaleza divina del Padre. En la India vemos al hijo como el padre nacido de nuevo... De ahí que el hindú, aún viendo al padre y al hijo como personas distintas y separadas, las conecta en la mente con una especie de identidad»³⁶.

Swami Vivekananda (1863-1902) representó al Hinduismo en 1893 en el Parlamento de las religiones (Chicago), y fundó en 1894 la Sociedad Vedanta (N. York). Considera igualmente verdaderas a todas las religiones, pero sólo en el plano relativo de ser caminos conducentes al Dios Uno³⁷.

Ideas semejantes se encuentran en Ramakrishna (1834-1886) y en el Mahatma Gandhi (1869-1948). Gandhi habla frecuentemente de la necesidad de respetar y honrar a todas las religiones universales, como vías que convergen en el mismo punto central, que es Dios Uno, a la vez Amor y Verdad³⁸. Todas las religiones eran verdaderas para él, y todas imperfectas.

Hick no suele mencionar a estos autores, pero no es aventurado afirmar que las corrientes monoteístas que representan dentro del hinduismo han incidido en la gestación de sus opiniones y contribuido, al menos indirectamente, a perfilar aspectos de su teocentrismo y pluralismo religiosos.

5. LA TRINIDAD COMO ÚNICO CENTRO

Puede decirse que, a un nivel práctico, la Teología pluralista de Hick recuerda con alguna razón que es necesario rehacer antiguos comportamientos y actitudes hacia las religiones no cristianas y sus seguidores. Pero el balance religioso y teológico de este teocentrismo resulta harto negativo. La teoría de Hick es en realidad una construcción de gabinete, artificiosa y prefabricada, que renuncia al misterio y no se deja animar por la energía y el calor internos que son la única expresión de vida.

Como hemos mostrado en estas páginas, las opiniones de Hick se insertan en una tradición unitaria que no ha aceptado desde la fe, ni percibido desde la inteligencia, la grandeza y la creatividad del misterio cristiano más importante. Una teología que prescinde de los mayores bienes del Cristianismo, como son la Trinidad y la Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth, no responderá a las expectativas que se hayan cifrado en ella, por nobles que sean.

36. ID., 62-63.

37. Cfr. S. NIKHILANANDA, *Vivekananda: A Biography*, 1953; W. RADICE, *Swami Vivekananda and the Modernisation of Hinduism*, Oxford 1998.

38. Cfr. ZAEHNER, *Hinduism*, 179 s.

John Hick describe con ardor y vibración religiosa el recorrido intelectual y espiritual que le llevó a las posiciones que actualmente defiende. Pero dejando a salvo sus experiencias personales y la sinceridad de su empeño, debe afirmarse que esa carrera biográfica es en realidad un desmoronamiento de su Cristianismo inicial. John H. Newman vivió también una evolución en sus ideas y sentimientos religiosos. Pero, según confesión propia, no necesitó renunciar a «las grandes y ardientes verdades» aprendidas de las enseñanzas evangelistas cuando era adolescente³⁹.

Lo que puede suponer progreso religioso en un creyente hindú que deviene monoteísta, significa empobrecimiento en un cristiano que ha comenzado confesando su fe en la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

La teología trinitaria ofrece fecundas perspectivas en una época de pluralismo, y la fe en la Trinidad no es un problema que superar, sino una solución a muchas aporías de la razón teológica. No es una etapa que deba ser rebasada, sino una meta y un punto de llegada del pensamiento iluminado y fortalecido por la luz de la Revelación. La realidad última está constituida por la eterna y amorosa entrega recíproca de las tres Personas divinas. Este horizonte trinitario corresponde a una visión de *koinonía* como objetivo de la existencia humana.

Pero además, la identidad de Dios se muestra inclusiva del otro —de la criatura, de la humanidad—, y a esa inclusividad se ordenan precisamente las misiones del Hijo y del Espíritu. La Trinidad es así la condición trascendental para el diálogo interreligioso, y el marco que permite tomar a los demás en serio, sin miedo ni arrogancia.

39. Cfr. *Letters and Diaries* XXXI, 189.